UNIVERSITY OF ILLINOIS
16 S '14

Königliche Domschule zu Schleswig.

(Gymnasium und Höhere Bürgerschule.)

Ostern 1874.

Jahresbericht,

womit zu der

auf den 27. März angeordneten

öffentlichen Prüfung der Domschüler

sowie zu

dem Schlußactus

am 28. März Vorm. 10 Uhr

einlädt

Hofrath Dr. W. Gidionsen,
Director.

Voran:

Der Platonische Eros.

Vom Gymnasiallehrer Adolf Ostendorf.

Schleswig, 1874.

Druck von C. Jensen (Serringhausen'sche Buchdruckerei).

Ostendorf

Der platonische Eros.

I. Anlaß und Zweck der Untersuchung.

Mit Recht hat Thilo vor einiger Zeit in der pragmatischen Geschichte der neueren Philosophie darauf hingewiesen, daß die ganze Eigenthümlichkeit des platonischen Denkens ihren prägnanten Ausdruck finde in den beiden Begriffen „Idee und Liebe." Während aber die Ideen in jeder Darstellung seiner Philosophie die umfänglichste Erörterung finden, die Gedanken, welche Plato zu ihrer Annahme und eigenartigen Gestaltung geführt haben, aufgezeigt werden, hat die platonische Liebe noch immer einen problematischen Charakter behalten. Man darf dabei absehen von der populären Auffassung, welche nach Wielands Vorgang unter platonischer Liebe eine weder zum Entsagen noch zum Ergreifen fähige, in schwächlichem Sehnen sich verzehrende Gemüthsverirrung versteht. Denn daß dadurch der Name Plato's nur verunglimpft werde, ergiebt schon die oberflächlichste Lektüre des Symposion. Es ist vielmehr die vollere Würdigung dessen, was für Plato der Eros ist, die Anerkennung, daß es der philosophische Trieb selbst sei, den er in der Liebe dargestellt habe, welche die Frage hervorruft, was es mit dieser ganzen Auffassung für eine Bewandtnis habe.

Man vergegenwärtige sich nur folgende Thatsachen. Von der verhältnismäßig nur geringen Zahl von Schriften, welche nach den neueren Untersuchungen für echt platonisch zu gelten haben, sind zwei der Behandlung der Erotik gewidmet; es sind das die wenn nicht überhaupt ersten, doch die frühesten nach der Conception seines eigenen Systems. In diesen Dialogen nun baut der consequente Idealist, der die Poesie eines Homer als unsittlich aus seinem Staate ausgeschlossen wissen will, der allen Bestrebungen seiner Zeit auf dem Gebiete der Kunst und des öffentlichen Lebens die rigoroseste Polemik entgegenstellt, der „die menschliche Leidenschaft als eine Krankheit, menschliche Lust als etwas Nichtsnutziges ansieht, dessen Ansichten über Sittlichkeit das äußerste von logischer Strenge, hart, ohne Compromiß über menschliches Maaß hinaus sind" (Lewes), baut sage ich dieser Idealist das ganze höhere, geistige, philosophische Leben auf die gewaltigste Leidenschaft, die Liebe. Nicht die ethische Liebe, wie sie jüngst noch Fichte in der „Weltanschauung des Theismus" so schön als höchstes Prinzip sittlichen wie wissenschaftlichen Lebens hinstellt, die Selbstlosigkeit im Geben und Empfangen, sondern die Liebe als Pathos, welche den Menschen durchrast, die auch in der uns so fremdartigen griechischen Form der Männerliebe mit ihrer dämonischen Macht und leidenschaftlichen Glut so gänzlich dem Gebiet der Sinnlichkeit anzugehören scheint. Darin tritt ein Widerspruch zu Tage so fundamentaler Art, daß wir ihn unmöglich in Plato's Denken selbst annehmen dürfen.

Dieser Widerspruch wird nicht gelöst, wenn man sich begnügt, die Veranlassungen aufzuzeigen, die ihn überhaupt zu der Behandlung dieses Begriffes bestimmten, und die Momente nachzuweisen, welche ihm eine edlere Auffassung gestatteten, möge man nun der praktischen Tendenz seiner Schriften, eine sittliche Regeneration seines Volkes herbeizuführen, oder dem Einfluß der enthusiastischen Gestaltung der Freundschaft bei den Pythagoreern oder endlich dem mäeutischen Verfahren seines Lehrers die größere Bedeutung beilegen: zu einem historischen Verständniß seiner Ansichten gehört das alles in hohem Maße, aber unsere Frage bleibt dadurch fast unberührt. Denn nicht, daß er die Liebe überhaupt behandelte,

rücksichten und ohne die Gefahr, mißverstanden zu werden, den Eros in seiner segensvollen Bedeutung für das Leben der Seele aufzeigen kann.

Mit dem Worte μανία glaubt die platte Verständigkeit auch die Verwerflichkeit einer seelischen Erregung ausgesprochen zu haben: an diesen Begriff knüpft Socrates seine Gegenrede an. Würde mit ihm nur die krankhafte, irre Aufhebung des klaren Bewußtseins bezeichnet, so wäre sie im Recht; aber schon das allgemeine Volksurtheil kennt eine andere, gottgewirkte Durchbrechung des Alltagslebens, welche in Wahrheit nur eine höhere Stufe wahrer Besonnenheit ist, und weiß deren Segnungen zu schätzen. Solcher quellenden Begeisterung entsprießt des Sehers Kunst, die Sühnungen, die Weihen, die originale Poesie, an deren Kraft und heilbringende Wirkung keine menschlich nachmachende Künstelei je hinanreicht. Eine solche Raserei nun ist auch die Liebe, das wahre Band zwischen Götter- und Menschenwelt. (p. 244 A.—245 C.). Um diese Behauptung zu rechtfertigen, bedarf es einer Entwicklung über das Wesen, den Inhalt und die Weltstellung der Seele, in welcher der Eros wirkt. Dies geschieht in dem nun folgenden Mythus. Diese Form, begriffliche Beziehungen unter dem Bilde zeitlich aufeinander folgenden Geschehens darzustellen, erkennt zwar Plato selbst nie als den für die philosophische Darstellung adäquaten Ausdruck an, sie war ihm aber unentbehrlich, weil sie es ihm ermöglichte, geahnte aber dialektisch nicht beweisbare Sätze, die nothwendig den Ausgangspunkt oder den Abschluß seiner ganzen Weltauffassung bilden, in lebendiger, wirkungsvoller Weise vorzutragen.

Der Mythus kündigt sich schon an in der dogmatischen Erörterung, welche den Unterbau für die späteren Behauptungen legt: Wenn man den Körper, der nach innern Impulsen sich bewegt, beseelt nennt, so erkennt man damit die Seele als Prinzip der Bewegung an. Aus diesem Begriffe ergeben sich mit Nothwendigkeit zwei Prädikate, so des Ungewordenseins wie der Unvergänglichkeit, weil eben in ihm die Bewegung als das constituierende Moment gesetzt ist, für das sich selbst bewegende aber ein noch nicht sein oder ein nicht mehr sein nicht angenommen werden kann, so lange man die Bewegung, das Werden selbst als ein ununterbrochenes sich vorzustellen gezwungen ist. Der Seele also kommt es zu, alles zu bewegen, selbst aber ungeworden und unvergänglich zu sein; diese Bestimmungen werden zusammengeschlossen in dem Satz, der an der Spitze der Auseinandersetzungen steht: πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος, alles, was Seele ist, ist unsterblich. Eine Beschränkung auf eine besondere Art von Seelen liegt hier so wenig vor, als in dem Werden, der Bewegung etwa nur das physische gemeint ist. Das gesammte Geschehen hat für Plato zu seinem Träger die Seele, nur hierdurch schien ihm die Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit aller Entwicklung ermöglicht. (p. 245 C.—246 A.)

In jeder Art ihrer Daseinsform haben wir die Seele zu denken in Verbindung mit einer irgendwie vorzustellenden Natur, irgend welcher Leiblichkeit, denn sie ist ja das Prinzip der Bewegung eben für das sich selbst nicht bewegende, mit andern Worten, sie erscheint stets als ζῷον. Nach dem Maße nun, wie es ihr gelingt, ihren Leib zu organisieren und zu beherrschen, bestimmt sich der Unterschied zwischen den sterblichen und unsterblichen Wesen. Müssen wir uns die letzteren als das vollkommene Gespann eines Wagenlenkers und zweier tadelloser Rosse vorstellen, die mit mächtigen Schwingen jegliche Höhe erreichen, so bieten jene eine übleren Anblick dar. Das Zusammenwirken aller Kräfte fehlt; von den Rossen ist besonders das eine widerspenstig, beim Aufschwung zur Höhe laufen sie Gefahr, die Flügel zu zerbrechen, sie sinken herab auf die Erde und verbinden sich mit einem irdischen Körper, der durch dies Einwohnen der Seele den Schein der Lebendigkeit erhält; den Schein, wenn man den irdischen Leib, diese Muschelschale vergleicht mit der Leiblichkeit, welche die Seele der Götter sich angebildet hat. (p. 246 A—D.)

Doch die Unterschiede der Seelen reichen weiter, nicht nur Götter und Sterbliche sondern sich, auch die letzteren scheiden sich von einander, die Menschen von den Thieren, die Menschen unter sich

selbst. Die Vorgeschichte der Seelen erklärt ihr irdisches Dasein und Schicksal. (p. 246 D—249 D.) Ein solches Leben führten die Seelen in der Präexistenz: In der Gefolgschaft eines der zwölf Götter fahren die beschwingten Gespanne unter Führung des Zeus durch die Himmelsräume, in wunderbaren Bahnen, mit ungeahnten Anblicken. Jedem der Götter folgen die verwandten Seelen, welche wollen und können, keine äußere Gewalt hindert sie, denn in diesem Götterreigen wohnt der Neid nicht. Doch es kommen Epochen, alle zehntausend Jahre wird zum großen Schmause in die Höhe gefahren, zu der überhimmlischen Sphäre. Leicht und sicher fahren die Götter dahin, sie treten auf die Wölbung des Himmels, und von seinem Umschwung herumgeführt schauen sie das wahre Sein, farblos, gestaltlos, untastbar, das nur dem Geist sich kund giebt, umgeben von den übrigen Gattungen wahren Wissens; sie schauen dort die Gerechtigkeit, die Besonnenheit, die Wahrheit, nicht die mit ihren Gegenständen sich ändernde, sondern die, deren Inhalt das ewig seiende ist. Wenn der Geist sich gesättigt hat an jenem Anblick, werden auch die Rosse, die niederen Seelenfunktionen, gespeist mit Nektar und Ambrosia. Anders steht es mit den übrigen Seelen. Nur mit gewaltiger Anstrengung vermögen sie sich über die Wölbung des Himmels zu erheben, wenige für die ganze Umfahrt, die meisten nur unterbrochen, vielen gelingt es gar nicht. Durch die Schuld des Lenkers brechen in dem Getümmel die Schwingen — die freie Schwungkraft des Geistes findet nicht ihre angemessene Nahrung in dem Anblick der reinen Wesenheiten, er verkümmert an der Speise bloßer Vorstellungen. Es ist aber eine Satzung der Adrasteia, daß nur, wer etwas geschaut hat von wahrem Sein, das vorige Dasein fortführen kann; im andern Falle sinkt er beschwert von Vergessenheit und Schlechtigkeit auf die Erde herab, auf der sich dann sein weiteres Schicksal entwickelt.

Man hat gefragt, was Plato als Grund des Abfalls betrachtet. Es ist nicht irgend eine Nothwendigkeit, welche im Weltgesetz begründet über den einzelnen Seelen waltet, etwa zu dem Zwecke, auch die irdische Welt unter die Obhut der Seelen zu stellen, es liegt vielmehr in dem Wesen dieser Seelen zweiten Ranges, in der Unvollkommenheit der Natur, welche sie sich angebildet haben, daß nur eine beständige Anstrengung des Geistes sie in der idealen Welt festhält; mangelt es an dieser intellektuellen Arbeit, so verfallen sie, um in unserm Bilde zu bleiben, dem Gesetz der Schwere und sinken in das irdische hinab.

In der Verbindung mit irdischen Stoffen wird die Seele zunächst zu einem Menschen, und geht je nach dem mitgebrachten Inhalt ein in eine von neun Lebensbestimmungen, deren erste eingenommen wird von dem Philosophen und Erotiker, deren letzte die des Tyrannen ist; die übrigen ordnen sich je nach dem idealen Gehalt der Thätigkeit und zwar so, daß den vier ersten die folgenden entsprechen als die auf den Schein, die Nachahmung gerichtete Beschäftigung mit dem einzelnen, materiellen, während jene durch ein schöpferisches, weit umfaßendes Streben sich auszeichnen. Bei dieser Eintheilung ist mehr das Quantum höheren Lebens in Betracht gezogen; der Unterschied ursprünglicher Qualitäten war angezeigt mit der Unterordnung der Seelen unter einen der zwölf Götter. Erst nach zehntausend Jahren kehren sie wieder in das frühere Sein zurück; innerhalb dieser Zeit treten sie zehnmal in das irdische Leben ein, indem sie jedesmal nach tausend Jahren ein neues Loos sich wählen. Nur den Philosophen und wahren Erotikern ist die Möglichkeit gegeben, nach dreimaligem tadellosen Leben in die Welt des Geistes wieder aufzusteigen.

Bei dem Loosen kann es der Seele auch begegnen, in ein Thier einzugehen und umgekehrt wieder zurück in einen Menschen. Es bleibt aber der fundamentale Unterschied, daß in einen Menschen nur die Seele gelangen kann, die einmal die Ideen geschaut hat, denn es constituiert das Wesen des menschlichen Geistes, aus vielen Wahrnehmungen durch das Denken zum Begriff zu kommen, dem subjektiven Abbild der substantiellen Idee, welche einst geschaut war. Denn nicht aus dem vielen wird der Begriff

gewonnen, da er nicht in demselben vorliegt, vielmehr wird er durch die Wahrnehmungen nur aus dem Schlummer geweckt, in welchem er in der Seele versenkt liegt. Das bedeutet die ἀνάμνησις, die Wiedererinnerung, welche den Menschen über das Thier hinaushebt, das Band, das ihn mit dem wahren Sein verknüpft.

Die ganze Rede verfolgt bisher den Zweck, den Gedankengehalt der Seele zur Anschauung zu bringen; es ist die Aufgabe des zweiten Theils zu zeigen, in welcher Weise dieser ruhende Inhalt zu einem wirklichen Besitz wird, wie er zum Bewußtsein erhoben wird. Und hier ist der Ort, wo der Eros als Träger des Fortschritts einsetzt, freilich nicht jede Art von Eros. Den gemeinen hat die frühere Rede schon abgewiesen; die bisherige Geschichte der Seele hat das Recht zu dieser Unterscheidung aber erst gesichert durch die Begründung der Verschiedenheit der Menschen nach ursprünglicher Anlage, nicht nur der Geistesrichtung überhaupt, sondern nach ihrem Geistesadel, der auf den geistigen Gehalt sich gründet: nicht jeder Eros ist die Form, in der sich für den Menschen die Rückkehr zur Ideenwelt vollzieht, nur in der ersten der neun Stufen findet der Erotiker neben dem Philosophen seinen Platz. Und auch unter diesen bevorzugten Seelen sind nur diejenigen des wahren Eros fähig, welche frischgeweiht auf die Erde kommend nicht das Mißgeschick gehabt haben, unter schlechten Einflüssen der Ungerechtigkeit sich zuzuwenden und damit aller Erinnerung an die geschauten Heiligthümer verlustig zu gehen. Auch hier ist eine reine naturnothwendige Entwicklung ausgeschlossen, und den Erziehungsplänen späterer Schriften, besonders der Republik, der Platz offen gehalten.

Die Wiedererinnerung an die Ideen, mit andern Worten die Philosophie wird aber angeregt durch die Schönheit und nimmt ihren Verlauf in der Form des Eros, der eben damit als das größte Heil für Liebende und Geliebte sich erweist. Die Anamnesis muß auf alle Ideen gleichmäßig sich beziehen; warum wird sie allein an die des Schönen geknüpft, wenn auch abstrakt die Möglichkeit zugestanden wird, daß auch die Gerechtigkeit und die Besonnenheit die Vehikel derselben werden können? Für Plato ist die Schönheit eben nur die Form, in der die Ideen in der Welt erscheinen; ist doch auch die Beschreibung der Gerechtigkeit in der Republik schließlich nur die Darstellung einer schönen harmonisch gestalteten Menschenseele; und wird doch mit dem Guten, der Grundeinheit aller Ideen, beständig das Schöne verbunden in dem berühmten griechischen aber auch platonischen Begriff des καλοκἀγαθόν. Schön ist in der Welt eben nur das, was schon in sich eine Harmonie und Einheit des Seins erreicht hat, also ein Abbild geworden ist der ewig bestimmten Idee. Wenn an ihm zur göttlichen Raserei entflammt der Bewunderer hineingeführt wird in die lebendigste Beziehung zu dem Geliebten, in den Gedankenaustausch und in die Gemeinsamkeit des Strebens, so ist der Eros die Grundform der philosophischen Lebensthätigkeit. Dies sind die Momente, welche nun in der prachtvollsten poetischen Darstellung, in welcher der psychische Vorgang der Liebe beschrieben wird, zur Geltung kommen.

In begeisterter Erinnerung wird der Glanz und die Pracht der Schönheit in der Sprache der Mysterien gefeiert, ein odi profanum vulgus et arceo schließt die große Masse, die durch sie nur zur sinnlichen Lust gereizt wird, aus von der Betrachtung; dem eben Geweihten und aus himmlischen Sphären zur Erde Verbannten tritt die irdische Schönheit gegenüber. Derselbe heilige Schauer überfällt ihn wie damals, als er das Urbild erblickte, dieselben Folgen stellen sich ein. Wie damals der Seele die Schwingen wuchsen, so keimt es auch nun wieder in der ganzen Seele hervor und versetzt sie in die leidenschaftlichste Unruhe, in ein Gähren, über das sie sich keine Rechenschaft geben kann. Es ist der ideale Besitz der Seele, der bisher ruhend und unbewußt jetzt dem Geiste erst gegenständlich und spürbar wird, fremdartig und doch zugleich das eigenste Wesen enthüllend. Mit der Macht der Verehrung, die ein heiliges Götterbild fordert, mit der Macht des Arztes, der einen quälenden Schmerz allein zu heben vermag, zieht das Schöne den Liebenden immer tiefer in seinen Dienst: es ist der Repräsentant der

Ideenwelt, darum fordert es die Hingabe; nur unter dem Strahle der Schönheit öffnen sich die Poren der keimenden Schwungkraft, darum ist es der Arzt. So erwächst der Eros, der ideale Trieb, zu der einen großen Leidenschaft, welche alle Fesseln des gewöhnlichen Daseins sprengt und ein neues Leben schafft. (p. 249 D—252 C.)

Noch trat der äußere Anlaß mehr zurück, in bewußter Unbestimmtheit wird er als der oder das Schöne bezeichnet. Erst mit einem schon entwickelten Bewußtsein der Ideenwelt kann der Liebende in ein gedeihliches persönliches Verhältnis zu dem Geliebten treten. Hierbei wird nun die ursprüngliche Verschiedenheit der Individualitäten von Bedeutung, die primären Qualitäten, welche durch die Gefolgschaft der verschiedenen Götter bezeichnet sind. Indem nun auf diese auch für die Seelen, welche am meisten von den Ideen geschaut haben, zurückgegangen wird, ist es nicht mehr nur die leibliche Schönheit, sondern noch mehr die geistige Natur, welche die größte Anziehungskraft ausübt. Zeus, Ares, Here und Apollo sind die Götter, welche aus der ganzen Zahl herausgegriffen werden, um die verschiedenen Richtungen edlen Strebens zu charakterisieren, in Zeus die gebietende, bei aller Leidenschaft doch überlegene Kraft des Willens, in Ares die energisch nach außen wirkende, gewaltsame Art, in Here das hohe Streben nach Ehre und Würde und in Apollo die tiefe Innerlichkeit des Geistes. Auf einen Genossen aus dem Gefolge desselben Gottes richtet sich die Liebe, auf den Geistesverwandten, in welchem dem Liebenden das Urbild zur Erinnerung kommt, das Ideal, der Gott bewußt wird, dem er nachfolgen muß nach seiner eigentlichsten Anlage. Selbstverständlich muß nun in seinem Verkehr mit dem Geliebten sein Streben dahin gehen, auch in diesem das Ideal immer vollkommener zu entwickeln, und so wird eingeleitet die fruchtbarste Art jeder denkbaren Erziehung, die den Menschen zu dem besonderen Ideal, das grade in seiner Seele der Lösung harrt, hinaufzuleiten bemüht ist, unendlich verschieden von dem gemeinen Brauch, ein willenloses, gefügiges Werkzeug der Launen zu schaffen. In der bewußten Aneignung der Natur seines Gottes, seiner Art zu denken und zu handeln ist für jeden die Form gegeben, sein Ideal zu erreichen; das persönliche Verhältnis, welches die Bürgschaft dieses Erfolges in sich trägt, die Liebe, ist das einzige wahrhafte Mittel echter Bildung; es fragt sich nur noch, wie ein solches Verhältnis in dieser Reinheit zu Stande komme.

Die bisherige Erörterung hatte nur die dem idealen zugewandte Seite aufgefaßt, das höchste Resultat philosophischen Eros vorweggenommen, man vermißt noch die Auseinandersetzung mit der in dem ganzen Verhältnis mitgegebenen Sinnlichkeit sowie die Anbahnung wirklicher Gegenseitigkeit, die Erweckung des idealen Gehaltes auch im Geliebten. Der Mythus knüpft die Antwort an die Frage: Wie wird der Geliebte gewonnen?

Das Bild der Seele als eines Gespannes zweier Rosse, eines edlen, ehrliebenden und eines schlechten, sinnlich begehrlichen unter der Lenkung des Geistes wird wieder aufgenommen. Die Wirkung der Schönheit auf diesen Organismus ist eine verschiedene; die Sinnlichkeit verlangt ungestüm den Genuß, der Abglanz aber jener himmlischen Schönheit fordert den Geist auf, in lauterem Verkehr sich dem Urbilde wieder zu nahen. Beide gerathen in den heftigsten Kampf; nur mit der größten Anstrengung wird die philosophische Liebe der Sinnlichkeit Herr, gestärkt durch die strahlende Reinheit der die Schönheit durchleuchtenden Idee, welche nach immer sich steigernden Kämpfen endlich zur gänzlichen Unterdrückung der niederen Gelüste verhilft. Der Richtung auf die Ideen das ganze Leben zuwendend gelangt der Liebhaber dann zu dem reinen Streben, welches ihn erst befähigt, in der Wirksamkeit auf, den Geliebten der eigenen Seele Nahrung zuzuführen und jenen zu fördern. Denn die reine Verehrung welche dieser genießt, giebt ihm die Kraft, sich über die Vorurtheile der Welt hinwegzusetzen und dem innern Drange zu folgen, der mit unabweisbarer Nothwendigkeit den Guten zum Freund des Guten bestimmt. Von dem Wiederschein des Liebreizes der Schönheit, der von ihm selbst ausgehend die Seele

des Liebenden zu einer gottdurchwebten macht, getroffen, nähert er sich jenem und kommt mit ihm, nachdem derselbe Kampf zwischen Sinnlichkeit und Geist nur weniger heftig und bewußt auch in ihm durchgekämpft ist, in den philosophischen Verkehr der Dialektik, der Entwicklung des Geisteslebens im persönlichen Umgang, den unser Mythus in sinniger Weise als den von dem einen zum andern gehenden, die Seele beschwingenden Fluß des Schönheitsstromes beschreibt. Je mehr durch denselben die Ideen ins Bewußtsein gerufen werden, um so voller ergießt er sich und fördert beide bis hin zu den höchsten Zielen. Einen Abschluß dieser Entwicklung giebt es im irdischen Leben nicht; die Weisheit, der Vollbesitz der Ideen bleibt für den Menschen ein immer unerreichtes Ziel, zu dem nur eine fortgehende Annäherung möglich ist. So ist denn hier der Punkt, wo die philosophische Methode, die Dialektik einsetzen muß; der Eros, der göttliche Wahnsinn der durch die Schönheit zum Bewußtsein ihres Wesens gelangenden Seele, ist in seiner edelsten Gestalt zur Philosophie selbst geworden, welche der Seele nach dreimal vollbrachtem Erdenkampfe den Siegespreis verleiht: sie beschwingt der ewigen Heimat zuführt.

Mit diesem Abschluß ist auch die Auseinandersetzung mit den andern Arten wirklicher Liebe gegeben. Denn auch dem ehrliebenden Eros, welcher nicht zur Philosophie wird, der darum von Verirrungen nicht frei bleiben kann, bleibt ein schönes Loos beschieden, da er auf Geistesverwandtschaft und Geistesadel sich gründet: unbeschwingt freilich, ohne die freie Kraft des Geistes über seinen Inhalt, verlassen die Seelen die Erde; aber himmlische Regionen nehmen sie auf in den Zwischenzeiten, und der gleiche Augenblick giebt sie der Heimat zurück; ein Loos, das hoch hinausragt über jenes, welches die platte Verständigkeit bietet, deren Tugend von der Menge belobte Gemeinheit die Seele baar läßt alles geistigen Inhalts, und die in einem vernunftlosen Umhertreiben auf und unter der Erde während der ganzen Zeit innerweltlicher Existenz ihre Strafe findet.

So weit die Rede. Welches ist nun der Begriff, in dem beide Arten des Eros, sowohl die zur Philosophie führende Liebe wie der sinnlich genußsüchtige Trieb, zusammentreffen, die ja schließlich in solchem Gegensatz stehen, daß sie nur den Namen gemein zu haben scheinen? Die spätere Kritik der Reden im Dialog selbst p. 265 giebt einen Anhalt. Es ist der Eros die durch den Anblick des Schönen hervorgerufene leidenschaftliche Erregung der Seele, welche den gewohnten Lebenslauf unterbricht, Epoche macht, und den Menschen dazu führt, sein Innerstes herauszukehren. Sie unterscheiden sich nach dem Maße, in welchem sie sich einst im Anblick der Ideen mit geistigem Gehalt gefüllt haben und nach der bisherigen Lebensrichtung, welche diesen mitgebrachten Inhalt entweder förderte oder aber bis zum gänzlichen Schwinden aus dem Bewußtsein zurückdrängte. Hiernach bestimmt sich die Art der von der Schönheit gewirkten Liebe. In wem die Sinnlichkeit den Geist überwuchert, Ungerechtigkeit und Unsittlichkeit die Seelenkräfte zerrüttet hat, in dem kommt es zu der krankhaften Raserei, welche die Unterjochung alles höheren Lebens unter das Gemeine vollendet. In wem aber ein geistiges Leben sich angebahnt hat, in dem kommt es zu der göttlichen Aufhebung der sterblichen Besonnenheit, zu der Erweckung und Steigerung aller Kräfte des Geistes in dem immer tieferen, bewußteren Erfaßen der bis dahin latenten Bilder der Ideen. Für einen solchen gewinnt in stets höherem Maße der Verkehr mit dem Geliebten die Bedeutung gemeinsamen Philosophierens, lebendiger Dialektik. Dualistisch werden beide Arten des Eros gesondert nach ihrem ganzen Wesen; was sie gemein haben, ist allein ihr Anlaß und Ursprung: die die Seele aufs tiefste ergreifende Macht der Schönheit, die sich erklärt aus der Natur der Seele, — und die Form, da beide die Stillung der erregten Sehnsucht nur finden im Besitz des Geliebten. Bei diesem scharfen Dualismus, den Plato überall hervorkehrt, wo ein niederes dem höheren anspruchsvoll in den Weg tritt, konnte er nicht stehen bleiben. Um eine Rechtfertigung des gleichen Namens zu haben, mußte auch nachgewiesen werden, in wiefern das niedere doch eben das niedere dieses höheren ist; die Erklärung aus der gleichen Naturbasis reichte nicht aus, noch weniger die aus der Aehnlichkeit der

äußeren Erscheinung. Ein Begriff mußte aufgestellt werden, der auch die Gleichheit des Zieles, der den Zweck in sich schloß.

Das lag außerhalb des Gedankenkreises des Phädrus, in dem es wesentlich darauf ankam, im menschlichen Geiste die Möglichkeit einer Idealphilosophie nachzuweisen, und die Art und Weise, zu einer solchen zu gelangen. Auf Grund der Psychologie sollte eine Psychagogik aufgebaut werden; daher die centrale Stellung des Begriffs der Anamnesis, daher der Mangel, daß keine klare, stufenmäßige Entwicklung des erotischen Verhältnisses zur Philosophie gegeben wird, denn nur auf die Betonung der Anknüpfungspunkte einer solchen im Menschen war es abgesehen. Hier tritt nun ergänzend die Darstellung des Symposion ein, in welchem die Behandlung der Erotik einen weit entwickelteren Standpunkt, eine großartigere Durchbildung der begrifflichen Verhältnisse gewonnen hat. Erst wenn wir die Aufstellungen beider Dialoge mit einander verbinden, haben wir die Vorbedingungen einer befriedigenden Lösung unserer Frage.

III. Der Eros im Sympoſion.

Das ganze Drama handelt vom Eros, es feiert und verherrlicht ihn. Auf dem glänzenden Hintergrunde des belebtesten geselligen Verkehrs, wie ihn nur ein Fest der geistvollsten Gesellschaft Athens bot, erhebt sich der Preis dieses Dämons nach der Auffaßung, die man von ihm im besten Publikum des gebildeten Griechenlands hatte. Erst die Idealphilosophie, welche hier von der Seherin Diotima vertreten wird, zeigt die innere Haltlosigkeit derselben und stellt die richtigen Gesichtspunkte seiner Würdigung fest, unter denen auch die besten Gedanken der andern höchstens als Ahnungen und Ansätze richtiger Anschauung erscheinen. Von Alkibiades endlich, dem genialen, in der Weinlaune übermüthig offenen Bewunderer des Socrates, wird die praktische Erscheinung des Eros in der Person des Lehrers geschildert, der als der vollendete Philosoph auch der vollkommene Erotiker ist. Den Mittelpunkt bildet die Rede des Socrates, die für sich allein das Richtige erschöpfend darstellt. Die Reden der anderen nehmen aber in der Oekonomie des Stückes eine andere Stellung ein, wie die des Lysias im Phädrus. Nicht einer absolut verwerflichen Ansicht gegenüber wird die allein richtige aufgestellt, sondern einem geistvollen Dilettantismus, der richtige und verkehrte Beobachtungen, glänzende Lichtblitze und öde Gemeinplätze bunt durch einander wirrt, wird das Bild der Philosophie vorgehalten, die alles ordnet, das einzelne einem alles umfaßenden Systeme einfügt und damit überhaupt erst verstehen lehrt. So eng daher auch die fünf ersten Reden sich dem Plan des Stückes einfügen, so sehr es von Interesse ist, in ihnen dem Material nachzuforschen, aus dem Plato sein Erosbild formte, so ausschließlich sind wir doch zur Würdigung seiner Ansicht an die Entwicklungen des Socrates gewiesen.

In einer Beziehung freilich bleibt auch des Socrates Rede auf dem Standpunkt der früheren stehen: auch er behält den Eros bei als selbständigen Dämon, abgelöst von den Personen, in denen er wirkt; auch er bleibt auf mythischem Boden, und selbst wo er in das Gebiet der Begriffe hineingreift, geschieht es nur in der dem Mythus analogen Form des Dogmas. Nur so war es ihm möglich, in dem kurzen Umrisse einer Rede eine Gesammtanschauung zu bieten, deren Zusammenhang mit seiner Weltansicht leicht zu erkennen blieb, wie es die streng dialektische Methode, das Aufsteigen von allen denkbaren Voraussetzungen durch Verfolgung ihrer Consequenzen bis zum Begriff, um dann durch Eintheilungen wieder den Platz für alle Einzelgestaltungen zu erhalten, nicht hätte erreichen können. Nur durch die Personification des Eros wurde es ihm möglich, das Wesen der Liebe in allen ihren Formen und Aeußerungen in ein einheitliches Bild zusammenzufassen. Plato legt ferner alle Erörterungen der Diotima in den Mund, weil er nur so, ohne die Urbanität zu verletzen, welche die ganze Situation forderte, die scharfe Polemik gegen die vorgetragenen Ansichten führen konnte. Zugleich hatte er damit

den mythisch-dogmatischen Charakter der Rede motiviert und konnte ohne Verletzung des historischen Bildes des Socrates diesem die Ansichten in den Mund legen, welche erst in seinem System gereift waren.

Der letzte Redner, Agathon, hatte mit einem sehr effektvollen Peroratio geschlossen, der die Fülle aller denkbar guten Eigenschaften über den Eros ausgoß, und der den lauten Jubel aller Anwesenden hervorrief, weil er damit ihren Sinn am besten getroffen, ihre Auffassung am glänzendsten vertreten hatte. In der Kritik dieser Aufstellungen traf Socrates zugleich alle früheren und bahnte sich den Weg für seine Lobrede. Jene Rede gipfelte nämlich in dem Schluß, daß der Eros, wie für den Menschen die Quelle alles Guten und Schönen, so auch selbst der Schönste und Beste sei. Einen Beweis für diese Behauptung war er schuldig geblieben. Was er selbst für einen solchen gehalten hatte, zerrinnt ihm unter den unbarmherzigen Fragen des Socrates zu nichts. Indem dieser die Liebe unter den allgemeinen Begriff des Strebens bringt, zwingt er ihn zu dem Zugeständnis, daß sich die Liebe stets auf ein Object beziehen müße, nach dem sie nur strebe, weil sie desselben bedürfe und natürlicherweise noch nicht besitze. Gehe also der Eros auf das Gute und Schöne, so sei er eben selbst weder das eine noch das andere. Damit war der Grundirrthum der früheren Reden aufgedeckt, in denen die Relativität des Begriffes verkannt war. Ist der Eros aber nicht selbst gut und schön, so darf daraus nicht gefolgert werden, daß er böse und häßlich sei, wenn er kein Gott ist, daß er etwas durchaus ungöttliches ist; sondern wie die richtige Vorstellung, für die man aber keine Gründe anzugeben weiß, ein mittleres ist zwischen dem klar bewußten Wißen und der vollen Unwißenheit, so steht auch der Eros zwischen dem guten und bösen, zwischen dem schönen und häßlichen, zwischen dem göttlichen und ungöttlichen, dem sterblichen und unsterblichen in der Mitte. Wie jene das Mittel ist, durch welches der Unwissende zur Weisheit gelangt, so ist der Eros der Mittler zweier Welten, durch den sich das göttliche der Welt mittheilt, und durch den das sterbliche zum unsterblichen aufsteigt. Mit einem Worte, er ist einer von den Dämonen, welche das Bindeglied zwischen Himmel und Erde sind, durch die erst das ganze Weltall sich mit sich selbst zusammenschließt, zum Kosmos wird. Und nicht nur einer von den Dämonen; sondern wie in ähnlicher Anschauung im Phädrus die *μανία* des Eros alle übrigen zuletzt in sich schließt, so wird auch hier im weiteren Verlauf der Rede die Thätigkeit aller andern Dämonen, als deren Verrichtungen hier die Weißagungen, Weihen, priesterliche Funktionen, Zauberei u. s. f. genannt werden, stillschweigend beseitigt durch den Eros, als der schlechthin einzigen Brücke aus dem sterblichen zum unsterblichen.

Näher bestimmt wird sein Wesen in der durchsichtigen Hülle der Erzählung seiner Geburt, womit Plato die Momente, die der Phädrus umständlich dargelegt hatte, in einfachen Zügen aufnimmt, um die bestimmten Arten der Liebe, den Grund ihres Entstehens, die verschiedenen Stadien auf dem Wege nach demselben Ziele, die weiterhin von Bedeutung werden, an eine einzige Totalanschauung zu knüpfen, an deren Analyse der Hörer sich immer orientieren kann. Der Eros ist das Kind des Poros und der Penia, der Poros das der Metis; dieser hat ihn am Geburtstage der Aphrodite im Garten des Zeus in der Trunkenheit erzeugt. Die Deutung nehmen wir aus dem Phädrus. Von dem einstigen Schauen der Ideen, dieser höchsten Erkenntnis, der Metis, stammt der ideale Besitz der Seele, der Poros, der zugleich die Kraft bedeutet, sich dieses Inhaltes zu bemächtigen; die productive Thätigkeit der Seele ist aufs engste geknüpft an den inhärenten Besitz idealen Lebens, Poros ist eben so sehr Besitz wie Erwerb. Beides schlummert unbewußt in der Seele, es hat sich vermischt mit der Penia, der Armut, dem *μὴ ὄν*, das an sich nichts seiend doch zugleich empfänglich ist für jegliche Gestaltung: die Seele ist versenkt ins materielle, ihr geistiges Wesen ist latent geworden. Der Eros nun entsteht am Geburtstage der Aphrodite, d. h. sobald der Strahl der Schönheit, der erscheinenden Idee die Seele trifft und in gährende Erregung versetzt: wenn Poros sich berauscht. Daß der Garten des Zeus nur die Seele des Menschen

ist, ist klar; nur in ihr gelangt der Eros zu seinem Dasein als der Trieb, sich des göttlichen zu bemächtigen im sterblichen, der hervorgewachsen ist aus dem göttlichen Keim, welcher im Menschen eine Vereinigung mit der Materie eingegangen ist.

So erklären sich die mannigfaltigen Eigenschaften des Eros, die in der folgenden Beschreibung nicht ohne specielle Rücksichtnahme auf die Gestalt des Socrates angeführt werden. Er ist arm, denn in immer höherer Weise bieten sich ihm neue Güter dar, denen er nachjagt; er ist keck, rüstig, tapfer: unerschöpflich an Mitteln und Wegen, seinem Ziele näher zu kommen, jeden irgend erregbaren Punkt auf Besitz durchspürend; er lebt und stirbt, blüht und vergeht, oft an einem Tage: er bedarf der steten Anregung aus der Außenwelt, einer steten Erinnerung an die Ideen, die ihm doch nur mangelhaft geboten wird. Dieselbe Mittelstellung nimmt er nun namentlich auf dem Gebiete wahrster menschlicher Thätigkeit ein, und der Ausdruck dieser Mittelstellung ist Philosophie. Die vollendete Weisheit ist im Besitz allein der Götter, gänzliche Unwissenheit das Attribut der von allem geistigen Leben ausgeschloßenen Wesen, die Philosophie aber gehört denen, welche zwischen beiden die Mitte halten, die nicht wißend wie die Götter, sich dieses Zustandes aber als eines Mangels bewußt sind auf Grund eines Begriffes vom Wißen, den sie mit jenen theilen. Nur diese sind einer energischen Bemühung um die Weisheit fähig, und sofern auch diese unter die Kategorie des Schönen fällt, ist es der Eros, der sie beseelt.

Was ist nun aber genauer betrachtet das Ziel des Eros? Die Antwort: der Besitz des Schönen befriedigt noch nicht; wozu dieser Besitz des Schönen? um in diesem das Gute zu erwerben. Denn der Besitz des höchsten Gutes ist eben die Glückseligkeit des Menschen, der Trieb aber, volles Glück und Genüge zu finden, der letzte Grund alles Handelns. Sonach ist das gesammte Streben des Menschen eigentlich als Eros zu bezeichnen, in so fern das Object desselben das Gute ist; es ist nur eine Willkür des Sprachgebrauchs, daß man nur eine besondere Art von Streben Eros nennt, eine Willkür analog der, daß unter dem Worte Poesie nur die Dichtung verstanden wird, während doch der Name selbst alles Schaffen bedeutet.

Wir stehen hier an einem ähnlichen Punkte, wie im Phädrus p. 250 B, wo der Gang durch das Schöne zur Idee wenn auch als der empfehlenswertheste und sicherste, so doch nicht als der schlechthin einzige hingestellt wurde. So erkennt Plato auch im folgenden ausdrücklich den Sprachgebrauch an, der den Eros nur einer besonders energischen Art menschlichen Begehrens und Strebens vindiciert, durch die Behandlung aber, die er dieser Form zu Theil werden läßt, erweitert er sie thatsächlich, ohne ihren eigenthümlichen Charakter zu verflüchtigen zu der allumfaßenden, so daß neben der Erotik kein anderes Aufsteigen zur Philosophie übrig bleibt. Soweit diese Unbestimmtheit nicht nur eine scheinbare, durch den Zusammenhang der Reden gebotene ist, mag man in der Anerkennung auch anderer Wege zur Philosophie eine freundliche Rücksichtnahme gegen die erkennen, in welchen er den Eros in seiner spezifischen Wirksamkeit nicht fand, und denen er gleichwohl eine ernste Bemühung um die Weisheit nicht absprechen mochte. Im Hinblick auf solche begnügt er sich, den Eros nur als das erfolgreichste Streben des Menschen zum Guten zu bezeichnen, während er selbst in ihm den einzigen Führer zu den Ideen verehrte.

Im besondern Sinne ist nun des Eros Werk die Erzeugung im Schönen, durch die allein dem Sterblichen die Unsterblichkeit gesichert wird, deren es überhaupt fähig ist. Der beständige Besitz des Guten ist aber nur durch die Unsterblichkeit erreichbar, und so tritt von nun an dieser Begriff in den Vordergrund. Als etwas göttliches, — das Resultat, die Unsterblichkeit drückt dem ganzen zu ihr führenden Prozeß diesen Charakter auf, — kann die Zeugung nur stattfinden im Schönen, denn das Häßliche widerstrebt dem Göttlichen durchaus. Die jetzt vereinigten Begriffe der Liebe, der Zeugung, der Unsterblichkeit und der Schönheit werden nun auf ihren verschiedenen Stufen gezeigt, von der untersten an,

auf welcher der in ihnen ablaufende Prozeß als ein einfach naturnothwendiger erscheint, durch alle weiteren hindurch bis zu der idealen Höhe, zu der er nur bei schlechthin normalem Verlauf, bei klarer Einsicht und sittlichem Willen sich erhebt.

Die Thiere haben noch kein individuelles Leben: so ist es bei ihnen der Bestand der Gattung, den der Eros in der Fortpflanzung derselben erreicht, seinen höheren Ursprung beweisend in der sich selbst opfernden Liebe, deren auch das Thier für seine Jungen fähig ist. Es ist eben der allmächtige Trieb nach der Unsterblichkeit, der allen lebenden Wesen eingepflanzt ist, der sogar die Zerstörung der an sich nichts bedeutenden Einzelexistenz von dieser selbst fordern kann. Und wie beim Thier das Bestehen der Gattung so ist überhaupt die Forteristenz alles Sterblichen, seine Theilnahme an der Unsterblichkeit daran gebunden, daß für das vergehende ein neues gleiches entsteht — an den Vorgang der Zeugung. Als solche muß es auch angesehen werden, wenn in dem gesunden lebenskräftigen Organismus für alle verbrauchten Theile neue gleicher Art eintreten, wenn auf dem geistigen Gebiet der Meinungen, Neigungen, der Bestrebungen und des Charakters, ja selbst auf dem des Wißens nur durch stete Reproduktion eine Fortdauer desselben Subjekts möglich ist.

Doch nicht nur in diesem den Naturgesetzen unterworfenen Bereich des physischen und psychischen Organismus ist dies die typische Urform, sondern der ganze Prozeß wird auch auf das freie Gebiet bewußten geistigen Lebens erhoben, auf dem jede würdige Production, mag sie nun auf Werke der Kunst, der Dichtung, weiser Einsicht oder thatkräf.iger Tugend sich beziehen, als sein Ergebnis betrachtet wird. Und zwar ist es schon nach der Entwicklung des Phädrus selbstverständlich, daß auch diese Schöpfungskraft des Geistes, dieses Heraustreten seines edelsten Gehaltes nur möglich wird durch die Anregung des Schönen im Schönen. Nur tritt hier die äußere Schönheit gänzlich zurück vor der einer edlen, wohlgestalteten Seele, welche einem ideal gerichteten Menschen die stete Anregung zur Entfaltung seiner besten Schätze giebt, die ihn zu unzähligen Reden über die Tugend begeistert. Erst unter dem warmen Strahle dieser Schönheit erwacht mit dem Eros der schöpferische Drang der Seele, dem die edlen Kinder des Geistes entsprießen, welche ihrem Vater eine um so längere Fortdauer gewähren, als sie selbst edler und unvergänglicher sind als die sterblichen Kinder des Leibes. Der von solcher Schönheit geweckten Liebe verdanken die Werke Homers, Lykurgs, Solons das Dasein, verdankt Kodrus seinen Opfermuth, der ihm im ewigen Nachruhm die Unsterblichkeit verleiht.

Das alles ist aber noch nicht die vollendete Gestalt des Eros, und die volle Unsterblichkeit, auf die er abzielt: die wahre Erotik ist die Philosophie; erst in ihr entfalten sich alle die Momente, die auf den untern Stufen zum Theil nur andeutungsweise hervortreten, zur ausgeprägtesten Gestalt. Der Weg zu ihr beginnt mit dem persönlichen Verhältnis zum Geliebten, durch dessen Anmuth die Urschönheit hindurchstrahlt. Diese Idee der Schönheit wird dann zum treibenden Prinzip, zu dem Magnet, der stärker und immer stärker seine Anziehungskraft äußert, je mehr die Media verschwinden, und der Geist in ihre unvermittelte Nähe emporsteigt. Bei der Fülle von Schönheit, die über so viele Körper ausgegossen ist, kann das singuläre Verhältnis zu einem einzelnen nicht bestehen bleiben, wenn anders die Schönheit es war, welche das Band knüpfte. Weiter zieht es dann den Erotiker zur Schönheit der Seele, über deren Adel er sogar den Mangel jeder Leibesschönheit übersehen kann; im belebenden Umgang entwickelt er in sich und im Geliebten die idealen Güter des Geistes zu immer größerer Kraft. Dabei wächst die Empfänglichkeit für die Schönheit, der Blick wird geschärft auch für die schönen Bestrebungen, und alles sittliche Thun, sofern es wahrgenommen wird, fällt unter den Begriff des Schönen. Eine noch höhere Stufe ist die der Wissenschaft und ihrer Schönheit; jede einzelne Erkenntnis ist nur der Pfad zum Anblick des ganzen weiten Meeres des Schönen, das im Wissen Gestalt gewonnen hat. Indem nämlich die Wißenschaft in dem scheinbar regellosen das Gesetz, im verwirrten die harmonische

Gliederung aufdeckt, und die ganze Welt als ein großes in sich übereinstimmendes Bild wiederspiegelt, erweist sie sich als ein wahrhaft schönes, als die Verklärung der empirischen Welt in dem denkenden Geiste.

Das ist die letzte der Vorbereitungen, durch die der Erotiker auf der Hochschule des Schönen gebildet wird: jetzt heißt ihn die Schönheit selbst, die ihn durch so viele Mittelglieder zu sich heraufgezogen hat, auch den letzten, bedeutsamsten Schritt thun zu ihrem eigenen Anblick, zu dem Schauen des sich ewig gleichen Schönen, das nicht zunimmt, nicht abnimmt, das von keiner Betrachtungsweise abhängig, losgetrennt von allem Substantiellen, ohne irgend welche Gestalt, auch nicht als Rede oder Wißenschaft erscheint, das eben das Urschöne selbst ist, das alles andere erst schön macht durch seine Gegenwart, das aber selbst von dem Entstehen und Vergehen aller dieser Objecte nicht berührt wird. Dieses zu schauen ist die höchste, die eigentliche Wißenschaft, die Erkenntnis, welche allein diesen Namen verdient; mit diesem verglichen erscheint alle Schönheit der Gestalt als vermischt und verhüllt mit Fleisch und Farbe und anderem sterblichen Tande. Wer es aber erschaut mit dem Auge, mit welchem es erschaut sein will, der hat mit ihm den Quell aller Güter erreicht. Denn wie der Begriff der Schönheit höher und höher gesteigert ist, so gewinnen auch die mit ihr verbundenen der Zeugung und der Unsterblichkeit tiefere Bedeutung: nicht Schattenbilder der Tugend, sondern die wahre Tugend schafft der Erotiker, Geisteskinder, welche nicht seinen Namen nur unsterblich machen, sondern ihn selbst zu der Unsterblichkeit führen, da sie sein Dasein mit ewigem Inhalt erfüllen. Hiermit hat der Eros sein Ziel erreicht, den Besitz des Guten selbst für immer, die Unsterblichkeit der Seele im Wißen und Erfaßen der höchsten Ideen. p. 209 C — 212 C.

Die nun folgende Scene, der Eintritt und die Rede des Alkibiades bringen für unsere Betrachtung kein neues Moment; es ist auch zu viel behauptet, wenn man sagt, die ideale Höhe, welche den Zweifel an ihrer Erreichbarkeit erwecken könne, bekomme in der Schilderung des Sokrates, als des vollendeten Erotikers, ihre Rechtfertigung. Denn grade das höchste, der Vollbesitz wirklichen Wißens, ließ sich an der Person des Sokrates gar nicht zur Darstellung bringen, und wenn nun auch Alkibiades die schönen Göttergestalten, die das Satyrgehäuse berge, preist, so bleibt doch der wahre Gegenstand der Schilderung der Erotiker in seiner Selbstbeherrschung, seiner sittlichen Hoheit und vor allem in dem dämonischen Zauber, den er auf jedes nicht ganz verdorbene Gemüth ausübt. Wohl aber bildet dieser Schluß, mit dem ganzen zusammen genommen, die letzte Ausfüllung des bestechenden Bildes von dem edlen, geistigen Verkehr, wie ihn der Eros, der gefeierte Dämon, zwischen hochdenkenden Männern hervorzurufen im Stande ist; die schönen Erzeugnisse desselben stehen uns in mannigfachster Abstufung in den Reden vor Augen; unter allen aber ragt hoch hervor das Haupt des Socrates, dessen Person der geistige Mittelpunkt der Gesellschaft ist, dessen Rede aber durch die großen Gesichtspunkte, von welchen sie beherrscht wird, durch die Berücksichtigung, die sie allen Arten des Eros zuwendet, dazu geeignet ist, uns über das ganze Gebiet der platonischen Erotik zu orientieren.

IV. Das Verhältnis der Darstellung im Phädrus zu der des Symposion.

Vergleichen wir jetzt die Ergebnisse beider Dialoge, indem wir die im Phädrus gegebene Darstellung in das umfaßendere Schema des Symposions einreihen. Freilich geht das nicht ganz. Denn während im letzteren für alle niederen Stufen des Eros ein positives Verhältnis zu der idealen hergestellt wird, bleibt die Abweisung, welche dort die gemeine, egoistisch-genußsüchtige Liebe erfährt, auch hier bestehn. Wir können zwar Plato nicht von aller sinnlichen Beimischung in der Behandlung auch des höheren Eros freisprechen; jene gemeine Gestaltung aber, die aller geistigen Momente so gänzlich

baar ist, ist ihm nur ein Produkt menschlicher Zerrüttung, ein Objekt, das der Erklärung bedarf, ohne irgend welche Berechtigung auf Einreihung in den ganzen Prozeß. So wird sie denn ein für alle Mal im Phädrus abgefertigt, wo in der Geschichte der menschlichen Seele der Ort nachgewiesen wird, wo sie unter dem Einfluß vorangegangener verkehrter Entwickelung entstehen kann. Das Symposion enthält nur die aufsteigende Reihe der Erscheinungsformen des Eros bis zur Philosophie, in der wohl der Verkehr der Geschlechter, eine enthusiastische Liebe zwischen Männern, die das Streben nach den idealen Gütern der Tugend, Gerechtigkeit und Sittlichkeit hervorruft, nicht aber das Laster einen Platz findet. Bemerkenswerth ist dabei noch, daß auch das im Phädrus enthaltene Zugeständnis sinnlicher Verirrungen selbst des göttlichen Eros, denen die nicht zur Philosophie hindurchdringenden Seelen unterliegen müssen, nicht wiederholt wird.

Daß nun im Phädrus der Eros als göttliche Raserei, im Symposion als freundlicher Dämon definiert wird, begründet keine wesentliche Verschiedenheit; es ist nur ein Unterschied der Form, bedingt durch den Zusammenhang, in welchem das eine Mal der Prozeß nach seinem Entstehen und seinen ersten Wirkungen in der menschlichen Seele, das andere Mal als der trotz aller Verschiedenheit der Personen und Stufen qualitativ sich gleichbleibende und demselben Ziele sich nähernde vorstellig gemacht wird. Die Grundauffassung des Wesens des Eros, als der Verbindung des göttlichen und menschlichen, als der Vermittlung des ewigen und vergänglichen ist durchaus die gleiche.

Tiefer geht der Unterschied, daß im Phädrus die Beziehung der Liebe auf die sinnliche Schönheit, oder wenigstens auf das persönliche Verhältnis zwischen Liebhaber und Geliebten auch auf der höchsten Stufe festgehalten wird, während dies im Symposion ausdrücklich als etwas verkehrtes bezeichnet wird. Man wird nicht fehl gehen, wenn man darin einen Fortschritt platonischen Denkens sieht. Doch darf man diese Verschiedenheit nicht zu groß sich vorstellen, denn einmal wird auch schon im Phädrus der geistigen Schönheit wenigstens eine Gleichstellung mit der sinnlichen eingeräumt, sodann mußte nach dem Zwecke der Rede der Werth des erotischen Verhältnißes für den Geliebten hervorgehoben und damit das persönliche Verhältnis beibehalten werden.

Der wahre Unterschied beider Darstellungen gründet sich eben auf die Tendenz der beiden Dialoge, von denen jener die rechte Bildung des Menschen, seine Erziehung zur Philosophie behandelt, ihren Beginn scharf sondernd von den Mißbildungen, die ihren Platz einzunehmen trachten, und ihre Normalität erweisend aus der Beschaffenheit der menschlichen Seele, der sie allein gerecht werde, während dieser das ganze Leben in seinen kräftigsten Aeußerungen als beherrscht darstellt von einem einzigen Ziel, das von verschiedenen in verschiedenem Maße, völlig nur von denen erreicht werde, deren Streben zur Philosophie führe. Dort sind die andern Gestaltungen des Eros im Gegensatz zu dem philosophischen, hier im positiven Verhältnis aufgefaßt; dort wird die Erklärung der wunderbaren Macht des Eros gegeben durch den Hinweis auf die Natur des Menschen, wie sie durch die Vorgeschichte der Seele bedingt ist, hier durch die Berufung auf die Allgewalt des Zieles, welches allen sterblichen Geschöpfen den Impuls der Thätigkeit giebt. Daher fällt das Gewicht, das dort auf die Präexistenz und deren Bezeugung — die Wiedererinnerung gelegt wird, hier auf die Unsterblichkeit, die Bedingung wahren Glückes, des ewigen Besitzes des Guten. Beide Darstellungem vereinigt zeigen uns den Eros nach seinem Ursprung und Ziele: der Anamnesis und der Unsterblichkeit, nach der Form seines Wirkens: die Ausgestaltung aller Keime des leiblichen und geistigen Organismus, und endlich nach dem ihn erregenden und erziehenden Prinzip: der Schönheit.

Das ist der Eros in der platonischen Auffassung. Setzen wir diese Resultate mit den Grundzügen seiner Weltanschauung in Verbindung, so haben wir die Antwort auf die Frage, wie er diesen Trieb zum Träger der höchsten Entwicklung des Menschen habe machen können.

V. Der Eros und die Philosophie.

Die vorangegangenen Ausführungen schon haben die Annahme als unzuläßig erwiesen, daß es sich in dem Verhältnis des Eros zur Philosophie um bloße Analogien handele, um ein Bild, entnommen einem niederen aber bekannteren Gebiete des Lebens, durch das die tieferen Vorgänge der geistigen Entwicklung erklärt würden. Ist doch mit größter Entschiedenheit immer wieder der Gesichtspunkt geltend gemacht, daß der Eros ebenso wenig der Sinnlichkeit angehöre, als er eine nur singuläre, vorübergehende Erscheinung des Seelenlebens sei. Vielmehr ist er die nachhaltigste, energischeste Erregung des ganzen Menschen, in der alle Kräfte entfeßelt, alle Anlagen entwickelt werden, deren Entstehung zurückweist in die geheimnißvollen Ursprünge der Menschennatur, deren Gewalt nur verstanden werden kann durch den Hinblick auf die höchsten Ziele. In dem weiten Rahmen dieses Begriffes, der so schlechthin alles rechte Streben umfaßt, muß auch die Philosophie ihren Platz finden. Daß sie aber nicht nur eine Art neben vielen koordinirten der gleichen Gattung sondern zugleich der ideale Mittelpunkt ist, in dem alle Momente der Erotik erst in voller Klarheit und bewußter Kraft zur Geltung kommen, daß umgedreht der Eros auf allen Stufen nur als latente Philosophie begriffen, daß allem höher gearteten Streben nur als Ansätzen zu dieser eine innere Berechtigung zugestanden wird, findet seine Erklärung nur in der Art, wie Plato die Philosophie nicht allein als die höchste Aufgabe des Menschen, sondern als das einzig menschenwürdige Beginnen überhaupt auffaßt. Diese Stellung läßt sich nur verstehen aus seiner gesammten Weltanschauung.

Nach den vorzüglichen Ausführungen Lange's (Geschichte des Materialismus I. 38—70) ist dieselbe im letzten Grunde zu begreifen als eine Reaktion, die im Interesse eines gläubigen und positiven Gemüthes gegen den die ganze Breite griechischen und speziell atheniſchen Lebens beherrschenden Materialismus und Sensualismus gerichtet war. Die negativen Resultate der bisherigen griechischen Philosophie, die im Eleatismus zu Gunsten eines abstrakten Monismus alle Vorgänge der sinnenfälligen Welt für einen widerspruchsvollen Schein und Trug erklärte, die in dem auf naturwißenschaftlichem Boden erwachsenen Systeme des Demokrit zur Leugnung der Zwecke und des Geistes schritt, waren von den Sophisten aufgenommen und populariſiert worden. Protagoras hatte dann die letzten Consequenzen gezogen und in sensualistischer Weise auch das Seelenleben als eine Summe einzelner Empfindungen, die atomistisch selbständig und gleichberechtigt gedacht wurden, auffaßen lehren mit den Sätzen, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, der seienden, daß sie seien, und der nicht seienden, daß sie nicht seien. Außer der augenblicklichen Empfindung gebe es nichts reales, darum sei recht, was jedem recht, wahr, was jedem wahr dünke, darum seien auch entgegengesetzte Behauptungen gleich wahr. In rapidem Fortschritt zersetzten diese Anschauungen den geistigen und sittlichen Fonds des Volkes, der Gemeinsinn, auf dem die alte Bürgertugend beruhte, verschwand vor der Sucht nach materiellem Erwerb und Genuß, die Wißenschaft, für die keine objektive Wahrheit mehr das Ziel bilden sollte, ward zu einer Vorschule für dieses Treiben. Gegen diese ganze Entwicklung erhoben sich nun mit der ganzen Kraft sittlicher Energie, die einen festen Punkt für das Handeln, religiösen Glaubens, der das Walten eines Zweckes setzenden Geistes über der Welt, und echt wißenschaftlichen Dranges, der den Glauben an das Wißen und den beharrenden Gegenstand desselben gesichert wissen wollte, Socrates und nach ihm Plato. Mag man auch das Bild der Welt, das der Letztere in den Bahnen seines Meisters wandelnd entworfen hat, nicht als ein treues gelten laßen, mag uns sein ganzes System auch nur als Dichtung erscheinen, so ist es doch wegen der schöpferisch tiefen Auffaßung jener Gesichtspunkte, die jede Philosophie berücksichtigen muß, die eine Befriedigung und Erhebung des Gemüthes anstrebt, noch immer nicht veraltet und von ergreifender Wirkung auf jeden, der sich mit ihm beschäftigt.

Hatte Socrates in den Begriffen das vom subjectiven Belieben unabhängige, allgemeingültige und zugleich das von den zufälligen Veränderungen der Einzeldinge nicht berührte Wesen zu finden geglaubt, das die objektive Norm gebe für Denken und Thun, so ging Plato noch einen Schritt weiter. Schon früh mit dem Studium Heraklit's beschäftigt, hatte sich ihm der Gedanke des Naturphilosophen unverlierbar eingeprägt, daß es in der erscheinenden Welt ein Sein gar nicht gebe, daß alle Dinge in beständigem Fluße seien, in einem beständigen Werden. Sollten daher die Begriffe, das in Definitionen ausgedrückte allgemeine Wesen der Dinge, das wirklich beharrliche sein, so mußten sie von den Erscheinungen getrennt und als selbständige Existenzen angesehen werden, die wie die Begriffe einander neben oder übergeordnet, das überweltliche Reich der Ideen bildeten, dessen Beschreibung wir in dem vorhergehenden schon mehrfach begegnet sind. Von allem Wandel unberührt, nicht dem Entstehen noch Vergehen unterworfen, in sich in ewiger Bestimmtheit und Ruhe beharrend sind sie die Ausgestaltungen des wahren Seins, das in seiner alles umfaßenden Einheit als das *αὐτάγαθόν* oder *καλόκαγαθόν*, bald hypastatisch als Gottheit bald mehr dynamisch als Geist überhaupt gefaßt, jedesmal den Vollbegriff alles denkbar trefflichsten zum Inhalt hat.

Die Ueberweltlichkeit, die Plato diesen Ideen zuschrieb, darf indes ebensowenig wie ihr ruhiges Verharren dahin gedeutet werden, daß er in ihnen nur bewegungs- und wirkungslose Gestalten des abstrakten Denkens aufgestellt hätte, — nur ihre Unveränderlichkeit, die in sich geschloßene Wesenseinheit betonen jene Ausdrücke — im Gegentheil, dieses Sein macht er zum Materialprinzip des All, die Ideen sind die belebenden Kräfte für alles Werden; die Welt, die wir vor Augen haben, findet erst durch die Annahme ihres Waltens eine Erklärung: *φημὶ δὴ, ξύμπασαν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γιγνεσθαι ξυμπάσης* (Phil. 54.) Die Erscheinungswelt ist das Resultat zweier Kräfte, wenn man der Kürze wegen den Ausdruck Kraft will gelten laßen für etwas, was Plato nie für eine solche anerkannt hat, des *μὴ ὄν* einerseits, des Gegentheils des Seins, unbestimmt und zerfließend auch begrifflich nicht festzuhalten, das aber zugleich empfänglich ist für das Sein, und der Ideen andrerseits, deren Sein als Leben wesentlich Sichmittheilen ist. Sie sind der Grund für jede Einheit und Bestimmtheit, die in der Welt sich bildet, sie sind das Vorbild, dessen Gestalt und Wesen dem All sich immer tiefer einprägen soll. Durch den Antheil an den Ideen wird die Sinnenwelt zu einem *κόσμος αἰσθητός*, zu einem mittleren zwischen dem Sein und dem *μὴ ὄν*, der im Vergleich mit der geistigen Welt zwar immer nur ein Abbild bleibt, der aber im Unterschied von dem letzteren doch eben zum kraftdurchströmten Kosmos wird, in dem die absolute Unbestimmtheit und Impotenz des Untergrundes mehr und mehr verschwindet. Mit diesen Aufstellungen hatte Plato erreicht, was ihm intellektuelles und sittliches Postulat war, für sein freies Denken einen objektiven Inhalt: die ewige Welt der Ideen, für die empirische Welt ein Verständnis als der sinnenfälligen Nachbildung jener Welt, und auf Grund von beidem für alles Werden einen Zielpunkt und Zweck, dem es bewußt oder unbewußt zustrebe: ein immer größeres Maß von Antheil am Sein, an seinem Gehalt und an seiner Form als der Harmonie des vielen in der Einheit der Idee des Guten.

Auch der Mensch steht mitten in dieser Entwicklung; wie die Welt, der er angehört, beherrscht auch ihn der Dualismus des Geistigen und Sinnlichen. Dadurch aber, daß in ihm das geistige Element in die bewußte Thätigkeit der Vernunft- und des freien Willens übergeht, wird er der unbedingten Gleichartigkeit mit der gesammten Natur entnommen und als der Höhepunkt des irdischen Kosmos der Träger des rechten Werdens im eigentlichsten Sinne: nur im Menschen kann das weltgegebene Sein zur größtmöglichen Theilnahme am ewigen Sein kommen. Aber nur die Möglichkeit ist gegeben; das Walten des Nothwendigen, des Naturgesetzes hat hier seine Grenze. Denn sind auch in der Anlage des Menschen die Grundgesetze des normalen Lebens präformiert, so kann doch in dem Individuum, welches

seine Natur und das Wesen der Welt nicht kennt, das göttliche sich nicht entwickeln, und das ungöttliche nicht überwunden werden; es bedarf einer bewußten und dauernden Hingabe an das Geistige, des entschiedenen Heraustreteus aus der Indifferenz des Naturlebens, um die Seele zu einem willenskräftigen Wißen des Guten, das zugleich das einzig Seiende und Beharrende ist, zu bringen. Die höchste Form nun, in welcher der Mensch dieser Aufgabe gerecht wird, ist die Philosophie. Sie ist die Thätigkeit, die allein das ganze Ziel erreicht, das aller Weltentwicklung gesetzt ist: das Werden zum Sein zu führen. Eine Grenze in diesem Streben giebt es nicht, darum ist die Philosophie nie ein fertiges, abgeschloßenes; wohl aber giebt es für jeden einzelnen ein Ideal: Philosoph zu werden durch die beharrliche Richtung auf das Seiende im Wißen und Thun, daß dasselbe der Inhalt seines Lebens werde. Der Abschluß dieser Entwicklung ist die Unsterblichkeit, nicht diejenige, welche der Seele nach ihrem allgemeinen Begriffe zusteht, die mehr negative, sondern die positive, die Ewigkeit in der Theilnahme am Sein.

Hiermit haben wir die Voraussetzungen, aus denen das Verhältnis des Eros zur Philosophie sich erklärt. Er nimmt auf dem Gebiet des menschlichen Lebens dieselbe Stellung zur Philosophie ein, in der sich die gesammte Natur zum Menschen befindet. Wie in dem Menschen die eigentliche Weltanlage als eines Seins, dessen das μὴ ὄν theilhaft geworden ist, mit der Bestimmung, zu jenem wieder aufzusteigen, auf höchster Stufe erscheint, mit der größten Kraft, das Ziel zu erreichen, so ist auch die Philosophie nur die höchste Entwicklung des Eros, in der alle Momente, welche diesen constituieren, vollendet wiederkehren: der Eros ist die breite Basis, er ist die Anlage zur Philosophie. Nur als Erotiker führt darum der Mensch ein menschenwürdiges Leben, nur als solcher kann er sein Ideal erreichen: ein Philosoph werden.

Zur Rechtfertigung dieser Position beschränken wir uns auf den Nachweis der hauptsächlichsten Gesichtspunkte. Die beiden ersten liefert uns der Phädrus. Wie sich Plato der unbedingten Gültigkeit des Sittengesetzes und einer vernünftigen, erkennbaren Weltordnung nur durch die Annahme eines realen geistigen Reiches der Ideen versichert hielt, dem die edlere Seite des Menschen wesensverwandt sei, an dem er sich erfüllt habe mit geistigen Kräften: so vermochte er sich die eigenartige Erscheinung, die mystische Gewalt des Eros auch nur zu erklären durch die wunderbare Macht, die die letzten Gründe alles Seins über den Menschen ausüben, wenn sie auch nur in der vermittelten Gestalt des weltlich gewordenen Ideals sein geistiges Wesen aus seinem bewußtlosen Schlummer erwecken. Durch das Schöne kommt dem Menschen wieder die Erinnerung an seine ewige Heimat, durch seinen Anblick entsteht das unruhige Drängen und Wogen, die Ahnungen und Empfindungen der Seele, die nicht weiß, was ihr widerfährt; giebt sie aber ihrem Zustande einen Namen, so heißt sie ihn Liebe. Durch sinnliche Objekte erregt, durch sinnliche Wahrnehmung zunächst genährt, erscheint sie doch in jedem unverdorbenen Menschen so vorwiegend bestimmt durch geistige Impulse, daß in ihr die dualistische Weltstellung des Menschen zum unverkennbarsten Ausdruck kommt, aus der Plato seinen Idealismus ableitete und rechtfertigte.

Indem aber der Eros auf seiner ersten Stufe das innigste persönliche Verhältnis zweier verwandter Naturen begründet, schafft er die unentbehrliche Grundlage der philosophischen Ausbildung mit dem Gedankenaustausch begeisterter Freunde, in welchem jeder dem andern klarer, bestimmter, faßbarer zurückgiebt, was er an Anregungen und Gedanken von ihm erhalten hat. Damit ist der natürliche Boden lebensvoller Dialektik, der philosophischen Methode gegeben. Es gehört zu den schönsten Anschauungen Plato's, daß er die geistige Entwicklung nicht an ein einsames Grübeln, die Philosophie nicht an die Annahme einer Reihe von Lehrsätzen, sondern an den geistigen Verkehr zwischen Lehrer und Schüler, Freund und Freund knüpft, durch welchen sittlich und intellektuell ein Charakter und Geist heranreift, der das wahre zu erkennen, die erkannte Wahrheit zum Inhalt seines Wollens zu machen im

Stande ist. Wohl bei keinem Philosophen ist mit solcher Energie dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß die Philosophie zu einem gesunden Streben nur werden könne in dem befruchtenden Verkehr von Person zu Person, und daß nur in der dadurch bedingten steten Entwicklung des geistigen Gehaltes aus sich und andern jeder vorzeitige dogmatische Abschluß verhindert werde.

Wie so der Eros schon durch seine Entstehung für die ideale Philosophie zeugt, wie er für ihre Verwirklichung die nothwendigen Voraussetzungen schafft, so ist er auch nach seinem ganzen Wesen die Triebfeder jeden würdigen Lebens und besonders des philosophischen, in welchem er erst seine wahrste Natur darlegt. Wie in Blüthe und Frucht die Pflanze ihren Zweck erreicht, in ihnen erst ihr ganzer Organismus lichtvoll und verständlich wird, so vollendet sich der Eros in der Philosophie. Indem er an der Schönheit, an der geistdurchdrungenen Natur, die an der Bestimmtheit und Harmonie der Ideen Antheil gewonnen hat, sich entzündet, weist er naturgemäß auf das ewige, wahre Sein als den Gegenstand seines Strebens hin, auf denselben also, der auch das letzte Ziel der Philosophie bleibt. Ist doch die Philosophie nichts anderes als die Erfüllung der Aufgabe des Menschen: das Einpflanzen des Seins in das Werden. Concret gefaßt ist das die Unsterblichkeit: in des Menschen Unsterblichkeit gelangt jedesmal der ganze Proceß des Werdens zum Abschluß, in ihr zeitigt die empirische Welt ihre reifste Frucht, mit ihr reicht sie hinüber in die Ideenwelt. Sie steht im platonischen System nicht etwa da als eine Belohnung freundlicher Mächte, als eine Hoffnung, als ein Postulat gemüthlicher Interessen, sie ist vielmehr der Schlußstein im Gebäude seiner Welt; erst mit diesem Ziele hat das Werden einen vernünftigen Zweck, hat das Leben Bedeutung. Und zwar ist es die positive Unsterblichkeit, die geisterfüllte Ewigkeit, welche schon in diesem Leben beginnend die Kunst des Weisen zu einem Sterbenlernen macht, wie es der Phädon so ergreifend ausführt. Das Symposion nun hat den Nachweis geführt, wie dasselbe Ziel auch des Eros treibende Kraft ist, wie ein Bleibendes im Werden zu schaffen auf allen Stufen sein Prinzip bleibt. Die ganze Sphäre jeder möglichen Erlangung der Unsterblichkeit ist das Gebiet des Eros; den Mittelpunkt bildet die Philosophie, in concentrischen, extensiv immer umfaßenderen, intensiv immer dürftigeren Kreisen lagern sich um sie herum die sonstigen Bestrebungen der Menschen, die ihre stärksten und letzten Impulse in dem Gedanken der Selbsterhaltung, des bleibenden Fortlebens erhalten.

Es ist nur eine Consequenz aus diesem durchgehenden Verhältnis zwischen beiden, daß sie auch die Mittel theilen, die zu ihrem Ziele führen. Die sterbliche Natur vermag unsterblich zu werden nur durch die Zeugung, durch die für das vergehende jedesmal ein neues von der gleichen Art tritt; ein sich stets gleich bleiben in der Weise, wie es den Ideen nach ihrem Wesen zukommt, ist der Kreatur, die dem Werden unterliegt, versagt. Aber das Gesetz des Werdens, welches an der Vernichtung jedes Bestehens arbeitet, ist zugleich das Mittel der Erhaltung. Nach der Auffaßung Plato's ist die Lebenserhaltung geknüpft an die Reproduktion; diese ist der Vorgang, durch den die Gattungen der organischen Natur, durch den das leibliche Leben, durch den endlich auch das Seelenleben selbst auf der höchsten Stufe Bestand gewinnt. An sich ewig, überweltlich, unabhängig von allem Gedachtwerden, sind die Ideen für den denkenden Geist des Menschen nur vorhanden in steter Neubildung, in dem energischesten Ringen nach dem Besitz der Wahrheit, in der ununterbrochenen Bethätigung dessen, was sein Wesen als Vernunft constituiert. In dieser erst erreicht das Werden sein Ideal, der Fluch der Vergänglichkeit wird von ihm genommen, es wird Leben. Dieses Leben im Vollsinn des Wortes, die kraftvollste Ausgestaltung und nie versiegende Fülle des Antheils an den Ideen, durch den die ganze Welt erst etwas Wesenhaftes wird, welches die Unsterblichkeit nicht noch erwartet, sondern schon in sich trägt: das ist es, was Plato Philosophie nennt.

So ist es im letzten Grunde die Gesammtanschauung Plato's vom Geist und von der Natur,

vom Menschen, seinem Ursprung und seinem Ziel, die ihn Eros und Philosophie zusammenfaßen ließ. Jener ist die allgemeine Sphäre, in der sich des Menschen Wesen im Zusammenhang mit der ganzen Natur dokumentiert, in der er aber auch seine Stellung nimmt über aller Physis. Mit dem Eros, von dem ein Mensch getrieben wird, steigt auch der Gehalt seines Lebens stufenmäßig bis zum höchsten, geistigen; präformiert aber liegt sein Ideal so in ihm, daß auch die Erscheinungen der niedersten Daseinsweise nur verstanden werden durch den Hinblick auf dieses. In jeder Gestalt drängt er weiter aufwärts, und wenn er in irgend einer untergeordneten Form befangen bleibt, so liegt das nicht in seiner Natur, sondern an der unzureichenden Persönlichkeit, in der er seinen Verlauf nimmt. Sein Ziel findet er nur in der Philosophie, die als das wahre Leben zugleich der rechte Eros ist. Der Eros ist schließlich nur die Menschennatur selbst unter dem Gesichtspunkt ihrer Bestimmung aufgefaßt, die aus dem blinden Naturdrange emporwachsen soll zu dem bewußten Leben des denkenden Geistes; und sofern der Mensch Philosoph werden muß, um wahrer Mensch zu sein, ist der Eros als der eigentliche Ausdruck menschlicher Anlage der Weg zur Philosophie, der philosophische Trieb schlechthin.

So erklärt es sich, warum Plato so ausführlich die Erotik erörtert hat, warum er es grade in seinen früheren Werken gethan, während später diese Gedankenreihe zurücktrat. Die Philosophie, wie er sie verstand, sollte dargelegt werden als das ideale Leben, als der Mittelpunkt, der alle normalen Bethätigungen des menschlichen Wesens, zusammengefaßt in dem Begriff des Eros, vereinte. Er konnte von weiteren Erörterungen dieser Anschauung Abstand nehmen, als die einzelnen Fragen speziell philosophischer Art für ihn in den Vordergrund traten; sie ist aber zu eng mit den Grundzügen seiner Weltanschauung verbunden, als daß man annehmen dürfte, er habe sie jemals aufgegeben.